



TITLE:

<批評・紹介>西脇常記著 唐代の思想と文化

AUTHOR(S):

吉川, 忠夫

---

CITATION:

吉川, 忠夫. <批評・紹介>西脇常記著 唐代の思想と文化. 東洋史研究  
2001, 60(3): 552-559

ISSUE DATE:

2001-12-31

URL:

<https://doi.org/10.14989/155395>

RIGHT:

## 批評・紹介

### 西脇常記者

#### 唐代の思想と文化

吉川 忠夫

「唐代の思想と文化」という本書のタイトルは、一見そつげなくて茫洋としたものに感じられるかも知れないが、本書を一讀しおえた者は誰しも、なるほどこのタイトルがいかに内容に即したふさわしいものであることを納得するに違いない。新鮮な視點と手法によつて唐代の「思想と文化」の諸相について語りつつ、それらに通底するものをトータルにとらえようとする文章がそこには盛られているからだ。「從來、漢以來の訓詁注釋學と總合的體系的な宋學との谷間とされてきた唐代思想が、果たして言われるごとき貧困なものであったのかどうか」（八八頁）、「初唐の經學から、韓愈、李翱を通じて宋學へ續く道は、すでに中國思想史上の自明の流れのように受けとられているが、その間の動きは必ずしも明らかでない。結果からの線引きに過ぎない面も多分に含んでいる」（一二五頁）。

このような言葉に、本書が目指さんとするところは明らかに示されている。著者が中國の學問に志した學生の頃、中國思想通史で取り上げられる唐代の思想家といへば、ただか韓愈と李翱にしか過ぎなかったとさえ述懐されている。恐らくその頃においても、唐代の文學研究はそれなりに盛んであったであろう。佛教についても、個

々の事象に關する研究の蓄積はかなりのものであったであろう。だがそれらを綜合して儒佛道三教を通貫し、さらにはまた文學をも視野の中に収める、そのような研究は望まれるべくもなかった。著者は、中國思想史研究がかかえていたかかる課題に挑戦したのであり、かくして得られた成果のかずかずが、第一部「劉知幾と『史通』」、第二部「中唐の思想」、第三部「習俗」、第四部「遺言」の四部構成のもとに本書に盛られているのである。

著者の處女論文は、『史通』に關するものであったと記憶する。

そしてその後、『史通』内篇の譯注を世に問われ（東海大學出版會、一九八九年）、外篇の譯注もすでに準備中であると仄聞するのであつて、第一部において『史通』があつかわれているのは、いかにもふさわしいこととすべきであろう。その第一章「劉知幾の歷史意識」においては、もつぱら『史通』の自敘篇が取り上げられるのだが、まず『史記』の「太史公自序」その他を検討したうえ、西洋の *Autobiographie* との對比のもとに、中國の自敘の特長がつかぎのように整理されている。一、自己を露わに語るためのものではなく、氏族や家族の記述を常にとまらうこと。二、自敘も、またそれに基づいて他人によつて書かれるところのその人の傳記も、客觀的記述態度という點で本質的に變わらないこと。三、常に著作に附隨した解説的性格の強いものであること。これらの特長は、西洋の *Autobiographie* が自己の個性を語るものであるのと大きく異なる點である。著者は西洋の學問を修めたりえで中國學に進まれたのであり、西洋の事象を参照する視點は本書にも絶えず底流しているのだが、西洋の基準によつて中國を一刀兩斷に切つて捨てるわけではなく、この場合にも、これらの三點に西洋とは異なる中國の自敘の

特長を見出ししているのだ。ところが中國の自敘一般とはいささか様相を異にして、『史通』の自敘篇では氏族、家族についての記述が消え、『史通』の構成、内容について語るといふ著者の主體性が強く打ち出されていることが指摘される。

「劉知幾は歴史家として、事實を事實として書き、事實の眞實を解明する、つまりある道德的判斷をその上に書き加えるという意識の下に立ちながら、さらにもう一度、事實を事實とすることを問ひ、それに反省を加えたと言える。それが彼の批判精神、懷疑精神であった」。このように第一章には述べられているのだが、第二章「劉知幾——史評者の立場——」では、『史通』が過去の史書を評價するに當つてしばしば用いている「師古」と「隨時」という二つの概念に注目し、それを分析することによつて、史評者としての劉知幾の姿を明らかにしようとする。著者によれば、『史通』においては、「師古」すなわち古を祖述し、古にまねぶということ、それと「隨時」とが對立する概念としてとらえられている場合と、「隨時」が「師古」を越えた、あるいは「師古」を包みこんだ高い次元のものとして考えられている場合との兩様が認められるという。すなわち、「一つは、歴史家として歴史の流れの中に事象を見ようとする従時の立場を是とする場合、もう一つは、その上でその事象がびつたりと宜を得た状態、つまり理と事の世界がうまく調和したと考えられる状態を隨時とする場合の二つであった。第一段階の隨時に走れば、餘りにも雅の世界から離れ、俗の世界へ、枝葉末節の世界へと傾いて行つてしまふ。……古と今、雅と俗、質と文、師古の世界と隨時の世界、理と事の世界は、常にそのバランスが考えられ、その上に高次の隨時の思想が成立している」。

そうであるにもかかわらず、『史通』に内包されているこのような高次の「隨時」の概念に注意がはらわれることなく、もっぱら疑古篇や惑經篇が槍玉にあげられて、ともすれば『史通』は短絡的に師古否定の書、ひいては聖賢批判の書、經書批判の書との誤った評價を受けたのであった。かかる評價は唐末に至つてようやく盛んになったのであり、それ故に『史通』は價值のない書物として長い時代にわたつてほとんど無視されたままであったとする從來の通説に楔を打ちこむべく用意されているのが第三章「宋代における『史通』」である。著者は廣い範圍にわたつて文獻を涉獵精査したうえ、大局的には『史通』が批判の對象とされた流れの中においても、歴史家たる者には才學識が必須不可欠であるとする「史才三長説」、史局においては史書執筆が不可能であるとする「五不可論」、それらの劉知幾の重要な主張が宋人にとつても大いに意識せざるを得ないものであったことを明らかにしている。

第二部の第一章として置かれているのは「權德輿とその周邊」。權德輿の周邊の人物としてまず最初に取り上げられているのは、權德輿がその傳記である「吳尊師傳」を書いてもいる道士の吳筠であつて、吳筠の作品の中でも、受ける氣の違いによつて人間を睿哲、中人、頑兇の三品に分け、中人の教育の可能性を見出す「玄綱論」、學ぶことによつて神仙となり得ることを説く「神仙可學論」にとりわけ注目する。それらは何よりも韓愈、柳宗元、劉禹錫、李翱などの中唐の士大夫の思想との關連のもとに注目されているのだ。「彼ら士大夫の學問は、漢唐の學とも呼ばれる經書の訓詁注釋の域ですでに越えていた。學問は凡人から聖人への最も有力な原動力となつた。凡人が聖人になり得るということは、社會的には中小層の出身

でも政治的に活躍出来ることを意味し、個人的には人格の陶冶を意味した。「經書そのものの義を明らかにして、形骸化した經書學を今一度自己の學問として考察し、さらには新しい世界觀の樹立を求めようと考えたのが權德輿周邊の中唐士大夫達だったのである。權德輿は馬祖道一の禪にもじきじきに接していたのであるが、いわゆる禪師たちだけではなく、權德輿をその一人として多くの士大夫たちをも強力な磁場の中に巻きこんだ馬祖の禪を、著者は「聖凡一體觀を説いて現實に生活する人間そのものを問題にした」云々と評している。

第二部のタイトルであるとともに本書の最大の眼目であると察せられる「中唐の思想」を論ずるに當って、著者が權德輿に注目したのは炯眼であったとすべきであろう。と言うのも、權德輿その人は唐代思想史上においてさほど突出して個性的な人物ではなかったかも知れないが、彼はいわば士大夫のネット・ワークの要に位置していたのであって、彼の文集には、中唐という時代が目配りよく映し出されていると考えられるからである。小さな疑問を呈するならば、「百巖禪師碑銘」の引用の中の「その外界對象を切り捨てて心を會得するものでもないし、またけがれを去り清淨を取り出し神妙獨立となって外界とは接しないと言うわけでもない」と譯されている一節（一〇二頁）は、「その外界對象を切り捨てて心を會得するわけでもないし、またけがれを去って清淨を取り出すわけでもない。神妙獨立、外物と一つにはならないのである」とでも譯すべきなのではあるまいか。原文は注に示されているので参照されたい。

第二章は『茶經』の著者として知られる陸羽の自傳をあつかう『陸文學自傳』考。中國における自敘の特長はすでに第一部第一

章において考察されているが、「太史公自序」を典型とするところのそれら自敘とは一風變った隱逸者の自傳、その系譜を陶淵明の「五柳先生傳」から白居易の「醉吟先生傳」までたどったうえ、「陸文學自傳」をひとまずその流れのうえに位置づける。そして著者によれば、『陸文學自傳』に表現されているのは、隱逸、狂人、自由人の姿であり、はたまた遊戲の精神が託されているのであって、著者はそこにその時代一般の空氣をかき取っている。隱逸、狂人、自由人、遊戲の精神。それらを綜合するならば、風狂とか風顛とかということになるであらうか。たしかに「狂」や「顛」は、一種憧憬の念をすらともなうその時代に迎えられたものであった。狂草の書で知られる張旭はまた張顛と呼ばれ（『唐國史補』卷上）、張旭と彼を繼承した懷素について、「評者は張長史（張旭）を謂いて顛と爲し、懷素を狂と爲す。狂を以て顛に繼ぐ、孰か不可と爲さん」との記事もある（『宣和書譜』卷一九）。白居易が「唐生に寄す」と題した五言詩に「權豪の怒りを懼れず、亦た親朋の譏りに任ず、人は竟に奈何ともする無し、呼んで狂男兒と作す」とうたっている「狂男兒」は、快男兒の意味に近づくであらう。そして著者は、陸羽も參加した顏真卿のサロンにおける聯句に遊戲性の一つの證佐を見出し、「醉語聯句」が例示されている。本題とは脈絡のない些事ながら、かかる遊戲性に富んだ聯句の先蹤とすべきものは、あるいは「世說新語」排調篇に見える「了語」と「危語」に求められるかも知れない。それはともかく、鋭い指摘だと思えるのは、かかる遊戲性が眞面目さ（眞面目さ）という言葉はいささか熟さぬようだが）と敵對するものではなかったと言い、ほかならぬこのサロンから『韻海鏡源』が生産された事實が示されていることである。

第三章「劉禹錫の思想」。順宗のもとで政治改革を行なおうと目論見ながら結局失敗に終わった王叔文一派のいわゆる八司馬の一人である劉禹錫。その思想家としての側面は、これまでにものもつばら彼の「天論」を取り上げてしばしば論じられてきた。著者はこの章においても、第一章「權徳興とその周邊」と同様に、劉禹錫の周邊を彩る人物について語り、彼を取り巻く思想状況を明らかにせんとする手法を用いる。まず取り上げられているのは、劉禹錫が少年時代に教えを受けた靈澈を始めとする詩僧たち。詩僧とは、詩作に優れた僧侶といった一般名詞であるのでは決してなく、まさしく劉禹錫が生を享けた大暦年間に成立した一つの概念なのであって、著者によれば、詩僧は南宗禪と何らかの關わりがあり、また單に佛法に通じ、詩が詠めるだけではなく、儒教的教養もなみなみならぬ、そのような人々なのであった。つづいて取り上げられているのは、劉禹錫の才能を早くから買っていた杜佑と權徳興、それに權徳興の友人の梁肅の三人であり、「江左に集う士大夫」と呼ばれている。江左すなわち江南は、劉禹錫が生まれ育った所であつただけではない。そこは中唐の時代に、時代を劃する新たな意義を擔つて登場した思想と學問の策源地にほかならなかつた。著者は三人の思想と學問に考察を加えたりえでこう力説している。「今、先に考察した人々を再び振り返つて見れば、一様に「不學章句學」を掲げ、章句の學を排した人々であつたことに思い當たる。「不學章句學」が持つ雰圍氣、精神は一體いかなるものか。それは經書をもう一度自己の生きる道に取り戻そうとする運動であつた。從來の經書學、章句學はすでに彼らの生きる指針とはなり得なかつた。章句學を廢することによつて新しい道を見つけようとする、主體的な人間の自覺を持つて

初めてかく叫び得るのではないか。ここに詩僧とも僧とも道士とも自由に交わり得る空間が開かれる。教義と化した儒教經典の注疏解釋學から解放され、彼らの目は經典と經典との關係、さらには經典全體へと注がれる。かかる態度は經學に對してのみならず、佛教に對しても同様であつた。彼らが接觸した南宗禪、華嚴、天台は全て、教義そのものよりは實踐に重きを置き、現實に生きて行爲する人間を中心据えている。それは主體的人間の發見であつた。人間のあらゆる可能性を信じ、自己を切り開いて行く態度であつた。敢えて長文にわたる引用を行なつたのは、この文章こそ、中國思想史上に中唐時代を正しく位置づけることを目指す第二部の總括と認められるからにほかならない。啖助——趙匡——陸質と次第する春秋學の陸質を師とした友人の呂溫について語るくだりにおいても、「ここに擧げた人々は從來の訓詁學的解釋學を捨てて、初めて春秋の大義大略の中に學問の道を求めた」と述べられており、また劉禹錫その人について結論とするところもつぎのごとくである。「彼は一經の訓詁的解釋を排して、經書全體の總合的な意味を問うことを目論んでいた。それは結局、經書の枠を越えて、道の意味を問うことに行きつく。道の追求の前には、儒教も佛教も道教もすべて一様で等價である。あらゆるものが彼の學問の對象となり得る。ただただこれらの對象に向かう自己の確立、自己の意識が重要である」。

すこぶる力のこもつた一章とすべきであるが、杜佑が「不好章句之學」であつたこと、そのことにあわせて彼が佛教の因果應報に言及していることを取り上げ、「これら二點からも、杜佑が所謂新しい學問の流れの中に生きていたことが分かる」と述べられている點

にいささかの疑問を呈したい。と言うのも、佛教の因果應報説は南宗禪の立場にはなじまないように思うからであり、「彼らが關心を寄せた佛教とはどういうものか。それは時あたかも生まれ出で、江南・江西を基盤に根を下そうとしている南宗禪であった。従来の貴族的佛教に對して「一切衆生悉有佛性」を主張し、「卽心是佛」を掲げる、新しい姿の佛教である」、このように述べられていることと矛盾するように思うからである。また呂溫の「代國子陸博士進集註春秋表」の「助（啖助）或いは未だ盡くさざるも、敢えて譲りて仁に當たり」と訓まれている箇所（一六一頁）は、「助或いは未だ盡くさざれば、敢えて仁に當たるを譲らんや」と訓むべきではあるまいか。ふまえるのはもとより『論語』衛靈公の「仁に當たりては師にも譲らず」。

第三部は、第一部、第二部とはすこぶる趣を異にし、その第一章「唐代の葬俗——特に葬法について——」においては、『續高僧傳』遺身篇の論に紹介されている西方の埋葬法、すなわち火葬、水葬、土葬、林葬が中國の聖賢俗界の兩者においてどのように受容されたか、あるいは受容されなかったかが検討され、第二章『千唐誌齋藏誌』に見える唐代の習俗』では、第一章を補う意圖をもこめて、第一次資料である『千唐誌齋藏誌』を精讀精査し、そこに現れる火葬のこと、寺院における權葬のこと、改葬のこと、風水思想のこと等々に説き及ぶ。それは、「中國に佛教が將來されて以來、佛教の持つ儀禮が中國の風俗に影響を與えるとともに、中國の習俗は佛教の儀禮に變容を迫った。そうして初めて中國の土壌に根ざした中國佛教なるものが成立したのであり、中國佛教とはかかる中國化の歴史の集積とも言いうるのである」、このような問題關心に基づいて

いるのである。たとえばそこに示されている『梁高僧傳』、『續高僧傳』、『宋高僧傳』の各篇ごとの火葬割合の統計リストのごとき、いわゆる茶毘が、時代とともに漸増の傾向にあるものの、僧侶の間ですらなかなか受け入れがたいものであったことを一目瞭然に教えてくれる。あるいはまた、墓誌において明確に佛教信仰を傳える記事がほとんど女性に關するものであることを指摘し、その理由が「儒教世界というタテマエの世界で最後まで生きざるを得なかった男性」とは異なる女性の立場に求められているのも興味深い。

ちなみに、第一章の火葬の項に引かれている梁山緣觀禪師の偈の第三句と第四句、「有人相背重、灰裏遯全眞」が「人有りて相背がい重んずるも、灰裏 全眞を遯る」と訓まれているが（二〇五頁）、「遯眞」が肖像を描く意味であることは動くまい。つまり、「人有りて相背重ずれば、灰裏に全身を遯け」と訓みたいのであつて、盤山寶積が順世の際に、「有人遯得吾眞否」と大衆に告げたこと（『景德傳燈錄』卷七）が意識されているのではないかと考えるのだが、いかがであらうか。また林葬の項に陳の謝貞の遺疏の引用があり（二〇七頁）、そこでは原文の引用のままですまされているところの「氣絕之後、若直棄之草野、依僧家尸陀林法、是吾所願、正恐過爲獨異耳、可用薄板周身、載以靈車、覆以葦席、坎山而埋之」なる一節が、第四部第二章ではつぎのように訓まれている。「氣絶ゆるの後、若は直に之を草野に棄て、僧家尸陀林の法に依れ。是れ吾の願う所なり。正に過ぎて獨異を爲さんことを恐るる耳。薄板を用て身に周らし、載するに靈車を以てし、覆うに葦席を以てし、山に坎はりて之を埋む可し」（二三九頁）。しかし私はこれをこう訓みたい。「氣絶ゆるの後、若し直に之を草野に棄て、

僧家の尸陀林法に依らんこと、是れ吾の願う所なるも、正に過ぎて獨異と爲らんことを恐るる耳」云々。つまり、尸陀林法に従うことは謝貞のかねてからの願いではあったけれども、しかし彼とて、それがあまりにも奇矯に過ぎることをはばかったのではないか。それ故、薄板の棺桶に屍を納めて土葬することを命じたのではないか。もし私の解釋が正しいとするならば、これは林葬の例とはなり得ないであろう。

第三章「舍利信仰と僧傳」では、舍利信仰には佛舍利信仰と高僧舍利信仰の兩様があること、僧傳の中では『宋高僧傳』に至って初めて高僧舍利信仰の記事が現れることを指摘したうえ、それはたしかに僧侶の間に次第に火葬が普及したと無關係ではないものの、そこには何よりもつぎのごとき重要な意味の存することを見出している。すなわち、高僧臨終の際の舍利その他の異象の記事を例示したうえで著者はつぎのように述べている。「舍利の異象を含めたこれら神異感通が個人の覺悟の證しと見られたことは、佛教が今や護教的な教義佛教から、個人の自覺的な佛教へと移りつつあったことを意味している」。また結論としてあらためてつぎのように述べている。「凡人の至り得ぬ境地に達した佛陀の舍利を崇め、人の王たる天子の信仰と事業を通してその加護を受け取るという受動的な佛舍利信仰から、自らの覺悟によって佛陀の遷化と同様の臨終を迎えた高僧の舍利を崇める高僧舍利信仰へ、さらには、それを信仰者側の悟りの契機として、自らの精神の血肉として行こうとする立場への推移には、時代の精神の歩みというものが、はっきりと方向づけられている」。かくして趣を異にはするものの、問題は再び第一部と重なるのだ。ちなみにこの章に『禪林僧寶傳』の理解のた

めに」との副題がええられているのは、慧洪の『禪林僧寶傳』に禪僧の「臨終明驗の效」として舍利その他の異象に關する記事が目立って多いことに注目するからである。

第四部は、第一章「古代中國の遺言——その形式面よりの概観——」、第二章「韓愈の遺言をめぐる」から成り、遺言ないし遺書を通して古代及び中世の中國人の死生觀が考察される。第一章における遺書そのものについての概観は丁寧周到、詳細親切を極めるけれども、それだけにとどまるものではない。『晉書』に收められている皇甫湜の「篤終論」が「全唐文」ではまったくの誤りながら唐の皇甫湜の文章としてそっくりそのままに收められており、かく五百年以上の時間を隔てて「同じ内容の文章が存在しても、人々が不思議の感を抱かなかった」という事實に注目し、それは恐らく「書き言葉における文體がほとんど變化しなかつたこと」によるのであって、「遺言という文章をもって中國における死生觀の變化の流れを見定めることは、甚だ困難であろう」と指摘しているのは、こと「死生觀の變化の流れ」の問題だけにはとどまらず、「述べて作らざる」ことを一つの文化傳統とした中國の文化の核心を突いた發言とすべきであろう。ちなみに、第二部第三章と第三部第一章に引かれていた劉禹錫の「子劉子自傳」のつぎの文章が本章にも引かれている。「魂無不之、庸詎知兮」。この文章が、第二部第三章では「死後魂はあらゆる所を浮遊するということだが、死んでしまつたらそれっきりのことだ」と解釋され（一八二頁）、第三部第一章では「魂之かざる無し 庸詎ぞ知らん」と訓讀され（二二三頁）、本章では「たとえ死んでも」魂はどこへでも飛んで行くと言うのではない。知覺が絶えることがあろうか」と譯されている（二九二

頁)。いずれの解に従うべきなのか、いささかの戸惑いを禁じ得ない。

第二章で取り上げられるのは、皇甫湜撰「韓文公神道碑」に「喪葬無不如禮、俗習夷狄、盡浮圖、寫浮圖以七數之、及拘陰陽、所謂吉凶一無汚我」と傳えられている韓愈の遺言。皇甫湜は韓愈の弟子であって、韓愈の「神道碑」のほか「墓誌銘」もまた彼によって撰せられている。著者は韓愈のこの遺言に「華美に流れる當時の喪儀の風潮に對する警告」を読み取るだけではなく、それよりも何よりも、韓愈が自ら遺言を残し、また自らの弟子に「神道碑」ならびに「墓誌銘」の制作を依頼した行爲に、自撰墓誌を預め用意するところでもあった傳奕と同様の「自らの内なる強い意志」を見出している。と言うのも、第一章ですでに確認がすまされているように、遺言は本來、儒教の喪葬儀禮のプロセスの中に位置づけられるものではなく、つまり誰しもが残すわけのものではなく、また墓誌は第三者が書くべきものであり、しかも往々にして名人巨公に制作が依頼されるのが通常一般であったからである。韓愈の場合には自ら墓誌を撰したわけではなく、皇甫湜の撰文にかかるのだが、著者は皇甫湜が韓愈との思想上の繋がりの極めて強い弟子であった點に注目するのだ。著者はさらに宋の宋祁の遺言「治戒」に、韓愈の精神が繼承されていることを發見する。宋祁はもとより韓愈の古文の繼承者であった。小さな誤りと思われるのは、「傳奕は、佛教の國政における有害と無益を様々な形で訴え、その度に法琳・明榮・李仲卿といった學僧と對決したり」云々とある一文(二三六頁)。法琳たちの傳奕批判は傳奕死後のことであつたはずだからである。

以上をもつて書評をおえたいが、著者自らの言葉によつて本書にこめられた意圖をあらためて確認しておこう。本書の上梓をおえて今後のさらなる抱負を語る「變わるものと變わらぬもの」と題された一文(『創文』二〇〇〇年十一月號)である。「唐代は思想上、印象の薄い時代であると認識されて來た。漢の訓詁學と宋の性命理學の狭間にあつて、それらの消長を論じるために取りあげられることはあつても、それ自體が研究對象となることは多くない。原因はいくつか考えられるが、第一は、歷史上の様々な事情により、純粹な思想史の枠に入れるべき資料が極端に少ないからであらう。そこで拙著では、思想史研究家が從來ほとんど手をつけなかった歴史・佛教分野の資料を援用し、また直接に思想に言及する作品ばかりでなく、葬制とか遺言といった思想を反映する習俗にも目を向けて、その枠を擴げ、この印象の薄い時代の内實を描きだそうと試みた」。かくして、「印象の薄い時代」は本書を得たことによつてその様相を一變することとなつたのであり、唐代が中國思想史上の空白の時代であるどころか、可能性と創造性に富む極めて内容豊かな時代であることを著者は見事に描き出したのである。

「變わるものと變わらぬもの」の一文には遺言が擧げられているに過ぎないが、本書を通讀しおえた者は、遺言のほか、自傳、自敘、自撰墓誌といった自己について語るところの一連の文章に對する著者の強い關心を感じ取ることであらう。この點に關しては、是非とも川合康三氏の『中國の自傳文學』(創文社、一九九六年)があわせて参照されるべきであらう。「陸文學自傳」はもとよりのこと、本書が取り上げている文章は川合氏の著書にもしばしばにわた



って取り上げられている。そして何よりも川合氏の最大の關心もやはり中唐時代に向けられていると見受けられるのであって、本書がそうであるように、川合氏の著書にもまた自傳に反映されたその時代の精神がくっきりと描き出されているからである。川合氏の著書に關しても、評者は『中國文學報』五四冊に一文を寄せているので、參照していただければ幸いである。

編集子から本書の書評の依頼を受けた時、いったんは辭退したい旨の意向を傳えた。一つには、評者は著者と三十年來の知己であり、公正をかくことを恐れたからである。さらにまたより大きな理由として、評者のごとき老頭兒よりも新進氣鋭の徒が書評を擔當される方がよほど生産的であると考えたからである。本書が從來の中

國思想史研究の缺落を埋め、新たな地平を切り拓く多くの創見に富むからにはかならない。最近、某學術誌上に掲載された書評が自己の立場を一方的に主張するだけで誹謗に終始することに一驚も二驚もし、そのことを著者との話題としたこともあった。書評の責を負った者は著者の考えと立場を十分に咀嚼したうえで發言すべしとは宮崎老師の戒めであった。この書評がその戒めを犯してはいないか、また揚げ足取りに墮しているところがありはしないかと深く恐れるのだが、ただし評者が誤りではなからうかと指摘したところは、本書のほんの小さな瑕瑾にしか過ぎないのである。

二〇〇〇年一〇月 東京 創文社  
A5判 四一八頁 七五〇圓